

Der Körper als kulturelle Inszenierung und Statussymbol

Villa, Paula-Irene

Postprint / Postprint

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Villa, P.-I. (2007). Der Körper als kulturelle Inszenierung und Statussymbol. *Sozialwissenschaftlicher Fachinformationsdienst soFid*, Kultursoziologie und Kunstsoziologie 2007/2, 9-18. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-204725>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Der Körper als kulturelle Inszenierung und Statussymbol¹

Paula-Irene Villa

Wenn Menschen sich im Alltag begegnen, so nehmen sie einander in einer konkreten zeitlich-räumlichen Verortung, und das heißt auch als Körper wahr: „Den Körper haben wir immer dabei“ bemerkte der Soziologe Erving Goffman.² Dabei erfahren wir nicht nur unsere Mitmenschen und unsere Umwelt mit den Körpersinnen, wir spüren uns selbst auch leiblich: Wir *sehen* die interessante Frisur der Mitreisenden in der U-Bahn, *spüren* unsere Kopfschmerzen, *riechen* das Parfüm des anderen, *tasten* nach dem Kleingeld in der Hosentasche, *schmecken* die Apfelschorle, zittern vor Kälte, freuen uns ob einer schönen Erinnerung usw. Folglich sind wir realiter keine reinen ‚Geister‘, ‚Handlungssysteme‘, abstrakte Bürgerinnen oder leblose Arbeitnehmer, wie die Sozialwissenschaften lange angenommen haben bzw. es noch tun. Vielmehr sind wir immer und überall, zu jeder Zeit aus Fleisch und Blut.

Begriffliches: Körper haben, Leib sein

In Handlungsvollzügen, in der alltagsweltlichen Praxis also, spielt unsere körperliche Dimension eine bedeutende Rolle. Der Körper ist ein zentrales Handlungsinstrument; wir handeln mit dem Körper, und zwar zum Teil durchaus so, wie wir mit anderen Objekten handeln. In diesem Sinne manipulieren wir den und hantieren wir mit dem Körper, indem wir ihn zum Beispiel kleiden, durch Diäten oder Sport formen, mit Make-up bemalen oder ihn an Nägeln und Haaren beschneiden. Auch setzen wir ihn bewusst ein im Sinne einer Darstellungsressource, etwa durch die Anwendung bestimmter Gesten und Körperhaltungen, durch Blicknavigationen, körperliche Zu- und Abwendung etc.

All dies ist deshalb möglich, weil es unsere Natur ist, sozial zu sein – und weil damit die menschliche Natur, zu der unsere körperliche Ausstattung ganz sicher gehört, uns nicht in einem deterministischen Sinne gegeben ist, sondern uns auch verfügbar ist. Wir sind der körperlichen Dimension unserer Existenz also nicht – oder jedenfalls in weit geringerem Maße als jedes andere Lebewesen – ausgeliefert, und dies spielt gerade auf allen Ebenen unserer Sozialität eine wichtige Rolle. Anders und kurz gesagt: Die Art und Weise, wie wir das Verhältnis zu unserem Körper gestalten, ist eine genuin soziale Angelegenheit. In Gesellschaft zu leben heißt immer und unausweichlich, soziale Erfahrungen zu machen, heißt, vergesellschaftet zu sein. Dies beginnt bereits im Mutterleib, setzt sich als und nach der Geburt fort und endet erst mit dem Tod. Und so ist es auch müßig, über eine „Natur“ des Körpers nachzudenken, sofern diese Natur als jenseits des Sozialen, Kulturellen, Historischen gedacht wird. Solch eine Natur gibt es für Menschen schlicht nicht bzw. ist sie außerordentlich abstrakt zu fassen, nämlich als Lernfähigkeit, Vernunftfähigkeit, Plastizität, Kreativität usw. Doch im Sinne der Sinne und der Sinneswahrnehmungen sind beispielsweise unsere Augen, Ohren, unsere Haut und unser inneres Empfinden ebenso vergesellschaftet wie unsere kognitiven Fähigkeiten oder unsere Persönlichkeit. Anders gesagt: Körper und Geist sind Teil von Vergesellschaftungsprozessen. Diese Einsicht ist nicht neu, hat doch schon Karl Marx die Anerkennung der materiellen Basis aller

1 Erstmals erschienen in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung DAS PARLAMENT. 18/2007, S. 18-26.

2 Erving Goffman, Interaktion und Geschlecht, Frankfurt/M.– New York 1994, S. 152.

menschlichen Praxis und Geschichte gefordert und damit konkret auch den Körper einbezogen.³ Um nun die verschiedenen Dimensionen der körperlichen Existenz genauer analysieren zu können und – vor allem – um den Körper nicht gleichzusetzen mit den auf diesen einwirkenden Einflüssen von Kultur, Politik usw. hat sich die Unterscheidung von Leib und Körper etabliert. Körper und Leib sind unterschieden, doch gleichzeitig und gleichursprünglich gegeben – dies gilt es immer zu beachten. Mit dem Körperbegriff ist gemeint, dass wir in der Lage sind, eine äußerliche Haltung zu unserem Körper einzunehmen, die zum Beispiel reflexiv oder instrumentell sein kann. Mit unserem Körper können wir etwas machen, ihn formen oder manipulieren.

Und doch ist unser Körper kein Gegenstand wie eine Handtasche oder ein Tisch. Denn zu dem, was im Alltag undifferenziert Körper genannt wird, gehört eine leibliche Dimension. Wir *haben* demnach nicht nur einen Körper, über den wir verfügen, sondern *sind* zugleich auch ein Leib, über den wir eben nicht verfügen. Dieser Leib ist der sozialphilosophische Fachbegriff für die Dimension des inneren Erlebens.⁴ Der Leib ist dabei das individuelle, radikal subjektive Fühlen, das sich anderen Menschen als solches nicht mitteilen kann. Denn Affekte und Emotionen kann nur ein/e jede/r für sich selbst empfinden, deren intersubjektive Mitteilung erfolgt aber mittels der Sprache und damit nicht mehr im leiblichen Modus. In diesem Sinne ist der Leib radikal subjektiv. Leiblich sind all jene Wahrnehmungen, die wir „am eigenen Leibe“ spüren und von denen wir im Moment des Spürens nicht absehen können (schmerzende Schultern am Schreibtisch, Kälte auf dem Weg zur Schule, Muskelkater nach dem Sport, Glück beim Anruf einer Freundin usw.). Zugleich aber ist die leibliche Ebene keine Wirklichkeit jenseits der sozialen Konstitution – auch das leibliche Spüren wird von Sozialisationsprozessen geprägt. Sozialisation- und Lernprozesse beinhalten nämlich immer auch die Aneignung bzw. Auseinandersetzung mit Körperwissen, das heißt mit den intersubjektiv geteilten Chiffren für unsere gefühlten Erfahrungen (wie etwa die Bewertungen schön, gesund, krank, angenehm, schmerzhaft usw.). Beide Dimensionen – Körper und Leib – sind gleichursprünglich und faktisch miteinander verquickt. Analytisch kann man sie differenzieren, doch im Alltagshandeln sind wir beides gleichzeitig: ein Körperleib.

Der Körper als Darstellungsmaterial

Interessanterweise kann man derzeit, vor allem in bestimmten Medienformaten und in manchen Branchen, beobachten, dass sich eine *Leibvergessenheit* und *Körperbesessenheit* entwickelt, die den Körper doch wie eine Tasche, ein Möbelstück oder beliebige unbelebte Materie behandelt. Die Rede ist zum Beispiel von der plastischen Chirurgie als „Schönheitschirurgie“, ihren entsprechenden Inszenierungen in Fernsehformaten wie „The Swan – endlich schön“ (2004 bei Pro7), in denen Verfahren der plastischen Chirurgie zu einer Strategie des „Körpertunings“ neben vielen anderen verharmlost und zugleich dramatisiert wurden, die Popularisierung von Piercings und Tattoos, von Haarverlängerungen, permanent Make-up, Wellnessprodukten und Nahrungsergänzungsmitteln im Dienste der „Fitness“. All dies zeugt von der sich derzeit intensivierenden kulturellen Verdinglichungsten-

3 Vgl. Karl Marx, Die Deutsche Ideologie, MEW Bad. 3, Hamburg 1969.

4 Für die Unterscheidung von „Körper haben und Leib sein“ vgl. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Frankfurt/M. 1981, sowie die Darstellung phänomenologischer Perspektiven in Ullrich Jäger, Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung, Frankfurt/M. 2004 und Paula-Irene Villa, Sexy Bodies. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper, Wiesbaden 2006, S. 203–252.

denz, die den Körper tatsächlich (nur noch) als beliebig manipulierbare Masse kodiert.⁵ Dabei wird der menschliche Körper als zu optimierende Materie betrachtet, nicht als eigenlogischer lebendiger Leib, der immer auch die Spuren einer individuellen Biographie trägt und damit auch Spuren des Alterns und der Erfahrungen (auch der ‚negativen‘ wie Krankheiten oder Auffälligkeiten). Die Verdinglichung des Körpers, seine Objekthaftigkeit, ist unserer Natur geschuldet, die – wie ausgeführt – es uns ermöglicht, Distanz zum eigenen Körper zu haben und in dieser Distanz den Körper auch entsprechend sozialer Werte, individuellen Wünschen oder kommerziellen Notwendigkeiten zu manipulieren. Als nichts anderes sind ja die letztendlich unendlich vielen Körpermanipulationen zu bewerten, die in unserem Alltag eingelassen sind und die wir nicht nur als normal, sondern häufig auch als wünschenswert und im normativen Sinne als richtig einstufen: Zähneputzen, Hörgeräte tragen, Medikamente gegen Schmerzen einnehmen usw. Die gesamte Medizin etwa ist ein Eingreifen in die „Natur“, die unserer sozialen Natur entspricht. Damit ist, dies sei nochmals betont, keinesfalls gemeint, dass die Medizin in irgendeiner Weise künstlich oder widernatürlich sei. Doch darf man nicht vergessen, dass die Grenzen zum Beispiel zwischen medizinisch notwendiger Therapie oder Indikation einerseits und darüber hinausgehender „Optimierung“ oder gar dem Bereich des Lebensstils andererseits sozial verhandelt werden. Die Grenze etwa zwischen medizinisch indizierter wiederherstellender Chirurgie und einer so genannten Schönheitsoperation ist keine naturhaft gegebene Grenze und auch keine, die der Körper von sich aus vorzeichnet. Dies macht die zunehmende Zahl der Brustvergrößerungen und -verkleinerungen drastisch deutlich, bei denen nicht klar entscheidbar ist, inwiefern dadurch für die betroffenen Frauen (und wenigen Männer) therapeutische Effekte erzielt werden (sollen). Dasselbe gilt auch für die vielen Fitness- und Wellnessprogramme, die zum Beispiel die gesetzlichen Krankenkassen finanzieren und deren medizinischer Nutzen in einem engen Sinne fragwürdig ist.⁶

Viele andere aktuelle, aber auch historische Beispiele zeugen von der – sicherlich zunehmenden – Möglichkeit *und* Notwendigkeit, den Körper im Sinne kultureller Deutungen zu inszenieren. Unsere Partizipation an verschiedensten (Sub-)Kulturen ist maßgeblich von der Inszenierung des Körpers und seinen kulturellen Konstruktionen getragen. Wenn man beispielsweise zur Tango Argentino-Szene gehören möchte, reicht es nicht, bei einer Tanzgelegenheit nur körperlich anwesend zu sein. Vielmehr muss der Körper gemäß den in dieser Szene herrschenden Codes in einen Tango-Körper verwandelt werden: Durch Kleidung, Gesten, Bewegungen und dergleichen wird der Körper und damit die entsprechende Person als Mitglied der Szene für andere erkennbar bzw. durch eine solche visuelle An-Erkennung überhaupt erst zum Mitglied. Denn als Mitglied anerkannt werden, indem der Körper als spezifischer erkannt wird, und Mitglied (einer Szene oder einer Gruppe) zu sein, ist handlungspragmatisch ein- und dasselbe. Das gilt im Prinzip für die Teilnahme an jedweder Institution, Organisation oder Gruppe. Niemand ist schon allein durch beliebige körperliche Anwesenheit ein kompetentes Mitglied etwa einer Krabbelgruppe für Babies und deren Eltern, einer wissenschaftlichen Gemeinschaft oder einer Berufsgruppe. Oft, fast immer, sind sehr spezifische Körperpraxen

5 Vgl. zu ausführlicheren Analysen zu „The Swan“ und ähnlicher Formate Sabine Maasen, *Schönheitschirurgie, Schnittflächen flexiblen Selbstmanagements*, in: Barbara Orland (Hrsg.), *Artifizielle Körper – Lebendige Technik. Technische Modellierungen des Körpers in historischer Perspektive*, Zürich 2005 und Paula-Irene Villa, „Endlich normal“ – Somatische Selbsttechnologien zwischen Unterwerfung und Selbstermächtigung, in: Ulla Wischermann/Tanja Thomas (Hrsg.), *Medien – Diversität – Ungleichheit. Zur medialen Konstruktion sozialer Differenz*, Wiesbaden (i. E.).

6 Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit dem „Wellness-Diskurs“ im Zusammenhang mit entsprechenden Körperpraxen Stefanie Duttweiler, „Körper, Geist und Seele bepuscheln ...“ *Wellness als Technologie der Selbstführung*, in: B. Orland (Anm. 4).

und Körpermodellierungen notwendig, um Mitglied einer Gruppe zu sein. Man denke nur an die offensichtlichen Beispiele wie Medizinisches Personal, Flugbegleiter oder Köche einer Großküche; hier ist Kleidung eine wesentliche Komponente der kulturellen Konstruktion eines „Berufskörpers“, die selbstverständlich in ihren Effekten weit über bloße Äußerlichkeiten hinausgeht. Viele Studien belegen die auch leibliche und identitätsrelevante Wirkung beispielsweise von Berufskleidung.⁷ Doch auch in weniger evidenten Fällen sind sehr spezielle und meist implizite kulturelle Körperkonstruktionen nötig, um „dazu zu gehören“. In der Wissenschaft etwa sind je nach Fach, Anlass und hierarchischer Strukturierung eines Settings in subtiler Weise variierende Kleiderregeln, Körperhaltungen und körpergebundene Handlungsweisen zu befolgen, will man oder frau sich kompetent als Mitglied präsentieren. Gerade Frauen wissen in der Regel gut über die Wichtigkeit der jeweils richtigen Kleidung, Gestik, Frisur, Stimmlage, Maniküre, Blicknavigation usw. Bescheid, laufen sie doch stets Gefahr, als Vertreterin ihres Geschlechts und nicht als Wissenschaftlerin wahrgenommen zu werden. Männliche Wissenschaftler wissen um solche Codes selbstverständlich auch, agieren aber meist mit weitaus größerer Sicherheit und Selbstverständlichkeit, das heißt meist weniger bewusst als Frauen.⁸ Letztere besitzen, wie Pierre Bourdieu es formulierte, den „Scharfsinn der Ausgeschlossenen“ und sind durch ihre strukturell nach wie vor gegebene Position als „Fremde“ im Wissenschaftsfeld der gesteigerten Anforderung ausgesetzt, sich als doch dazugehörig zu präsentieren.⁹ Männlichen Wissenschaftlern wird hingegen von „Insidern“ oder „Einheimischen“ implizit ein Vertrauensvorschuss gewährt, wodurch ihre körperlichen Inszenierungen relativiert werden. Grundsätzlicher noch sind auch und gerade für die Zugehörigkeit zu einem der beiden Geschlechter – Frau oder Mann – Prozesse der handlungspraktischen Konstruktion des Körpers notwendig. Menschen sind in einem sozialen Sinne nicht vorrangig an sich Frauen oder Männer, sondern vor allem dadurch, dass sie von anderen als Frau oder Mann im alltäglichen Handeln anerkannt werden.

Hierzu bedarf es eines erheblichen, von uns allen allerdings meist präreflexiv und selbstverständlich erbrachten Aufwandes im Alltag. Wir tragen die „richtige“ Kleidung, rasieren uns an den „richtigen“ Stellen (nicht) die Haare, führen unseren Körper in je „richtiger“ Weise im Raum und betreiben endlos viele mehr oder minder kleine Inszenierungen. Kurz gesagt, wissen wir ja nicht, wie unsere Mitmenschen ohne Kleidung aussehen oder wie deren Chromosomen beschaffen sind. Gerade deshalb ist der kulturelle Umgang mit dem Körper im Alltag so außerordentlich wichtig. Wir erzeugen damit „kulturelle Genitalien“, wie es der Soziologe Harold Garfinkel in seinen Studien genannt hat. Er weist so darauf hin, dass wir mit unseren Körpern durch ihren kulturellen Gebrauch suggerieren, diese seien auch anatomisch entsprechend „ausgestattet“.¹⁰ Und, um dies alles gewissermaßen noch aufwändiger und anstrengender zu machen, ist das Geschlecht niemals die einzige Zugehörigkeit, die wir durch und mit dem Körper erzeugen müssen.

Zugleich verkörpern wir eine Reihe weiterer Differenzen und Soziallagen, die ihrerseits miteinander verwoben sind. Aus diesem Grunde sind beispielsweise kulturelle Körperkonstruktionen der Zugehörigkeit zu einem Geschlecht außerordentlich variabel – Weiblichkeit etwa ist in einem Wissen-

7 Vgl. aus der Fülle an Studien Arlie Hochschild, *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle*, Frankfurt/M.–New York 2006 zur Relevanz von Kleidung und weiterer Aspekte der Konstruktion einer professionellen Persona bei Flugbegleitern und Flugbegleiterinnen.

8 Vgl. zu den Inszenierungen von „Wissenschaft“ mit und durch Kleidung: Stefanie Stegmann: „... got the look!“ – Wissenschaft und Outfit. Eine kulturwissenschaftliche Studie, Münster 2006.

9 Vgl. Pierre Bourdieu, *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt/M. 2005, S. 134.

10 Vgl. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs 1967.

schaftssetting anders zu verkörpern als bei einer Verkäuferin in einem Kaufhaus, und hier wiederum anders als beim Marathonlauf.¹¹

Die prinzipielle Möglichkeit, den Körper zu inszenieren, ist in unserer sozialen Natur angelegt. Die Chance allerdings, dies auch, und zwar – so die von vielen Soziologen und Soziologinnen empirisch fundierte These – in zunehmenden Maße im Rahmen vielfältiger Optionen zu tun, hängt von den sozialen Bedingungen ab, unter denen wir leben. Dass wir also ein breite(re)s Spektrum an Möglichkeiten und Ressourcen haben, um unsere (auch zunehmend selbst gewählten und nicht qua Geburt gegebenen) Zugehörigkeiten zu verkörpern, ist ohne eine historische und eine ungleichheitsanalytische Perspektive nicht zu verstehen. Leitend ist dabei die Diagnose, dass seit dem Entstehen der bürgerlichen Moderne im späten 18. Jahrhundert Menschen einer Doppelbewegung von diesseitiger Rationalisierung und Autonomisierung einerseits und Biologisierung und Naturalisierung andererseits ausgesetzt sind. Das heißt, kurz gesagt, dass seit der Überwindung religiöser und traditional begründeter Welt- und Selbstbilder die Gestaltung des eigenen Lebens in sämtlichen Bereichen zum Leitbild und – wenn auch in eingeschränkterem Maße – zur Praxis wird. Diese Praxis der Selbstgestaltung des Lebens sowie des eigenen Selbst ist in doppelter Weise beschränkt: durch materielle und andere Bedingungen, die einen gestaltenden und souveränen Zugriff auf das eigene Leben ermöglichen bzw. beschränken (im Sinne systematischer Ungleichverteilung zentraler gesellschaftlicher Ressourcen) und durch die individuelle Verfügbarkeit von zentralen Ressourcen, die zur Selbstgestaltung notwendig sind. Denn die Möglichkeit, das eigene Leben, einschließlich des eigenen Körpers, gewissermaßen in die eigenen Hände zu nehmen, hängt auch von der Möglichkeit ab, Geld, Zeit, Macht und Bildung in Selbstgestaltungsprozesse zu investieren. An diesen zeigt sich der Status von Personen besonders deutlich. So braucht man beispielsweise Zeit, um den Körper durch Lernprozesse so zu bewegen, wie es in speziellen Subkulturen richtig ist, etwa in so genannten Bewegungskulturen wie tänzerischen oder sportiven Kontexten. Wer auf dem sprichwörtlichen gesellschaftlichen Parkett eine „gute Figur“ machen will, kann dies nicht willentlich beschließen, sondern muss dies erlernen. Und insofern dies körperlich-leibliche Lernprozesse erfordert, bedarf es dafür Zeit. Um diese in die Inszenierung und Formung des Körpers investieren zu können, ist wiederum Geld notwendig. Denn Fitnessstudios, Tanzkurse oder einfach die Sozialisation innerhalb spezifischer beruflicher Felder mitsamt ihrer somatischen Dimension kosten nicht nur monatliche Beiträge, sondern setzen auch voraus, dass man in dieser Zeit etwas anderes, eine berufliche Fortbildung beispielsweise, nicht machen kann. Auch Bildung ist im Sinne der Gestaltung des eigenen Körpers zentral, um etwa Entscheidungen, die die Selbstgestaltung qua Körper betreffen, informiert treffen zu können.

Die seit der Moderne angelegte Loslösung von Individuen aus ehemals gegebenen und religiös begründeten Strukturen ist allerdings nicht nur ein Freiheitsgewinn, der alle Personen gleichermaßen autonom(er) macht und der begleitet wäre von der gänzlichen Auflösung mehr oder weniger verbindlicher sozialer Werte. Im Gegenteil: Die Modernisierung ist begleitet von der ambivalenten Notwendigkeit, sich im sozialen Gefüge zu verorten, und auch dieses Gefüge ist mitnichten normativ neutral. Wir werden nun nicht mehr durch Herkunft verortet, sondern müssen dies selber tun. Dies beinhaltet auch die „Zumutung“, uns dauernd selber positionieren zu *müssen*. Hierfür ist der Körper ein probates Mittel insofern, als er im Alltag unsere sichtbarste „Visitenkarte“ darstellt. Dies trifft auch in Kontexten zu, die vordergründig und in ihrer Selbstbeschreibung vom Körper gänzlich absehen, wie beispielsweise professionelle Organisationen oder Bürokratien. Auch im professionellen Handeln ist der Körper ein wesentliches Mittel zur Inszenierung von (beruflichen) Hierarchien und

11 Vgl. für eine ausführliche Darstellung der Körper im Zusammenhang mit Geschlecht und anderer Differenzen P.-I. Villa (Anm. 3).

dergleichen.¹² Wenn hier von Inszenierung die Rede ist, so ist damit keineswegs ein vordergründiges, kindlich spielerisches So-tun-als-Ob gemeint. Vielmehr ist mit Erving Goffman davon auszugehen, dass „wir alle Theater spielen“, wenn wir handeln.¹³ Dies meint, dass das Handeln wesentlich aus *impression management*, also Imagepflege besteht, insofern unsere Mitmenschen auch unser Publikum sind. Wir wollen als jemand bestimmtes wahrgenommen werden – als Wissenschaftlerin, guter Vater, seriöser Bankangestellter, liebevolle Erzieherin, kompetente Politikerin, engagierter Lehrer usw.

Dies alles sind Rollen, doch sind sie uns nicht äußerlich im Sinne eines Theaterspiels, für das man sich verkleidet und das man nach dem Fallen des Vorhangs gänzlich verlässt, um in das „eigentliche“ oder „echte“ Leben zurückzukehren. Vielmehr agieren wir immer, doch in spezifischer und auf je unterschiedlich intensive Weise wie auf einer Bühne: auf der Bühne des sozialen Lebens. Goffman hat in vielen Studien herausgearbeitet, dass der Körper ein wesentliches, wenn nicht gar das wesentlichste Interaktionsinstrument darstellt, das wir haben. Der Körper kommuniziert immer, er sendet dauernd Signale, die die Mitmenschen empfangen und deuten (sollen). Dabei sind die Zeichen und die Deutungen hochgradig konventionalisiert, sie sind Bestandteil der intersubjektiv geteilten Wissensbestände und nicht beliebig interpretierbar. Für bestimmte Aspekte und Felder gelten tradierte Normen, die – das ist das Tückische und Zeitaufwändige daran – implizit sind. Weiblichkeit und Männlichkeit sind Paradebeispiele solcher Inszenierungen, für die man selten (und wohl immer seltener) „Regieanweisungen“ bekommt, die aber dennoch hochgradig stereotypisiert und normativ sind.¹⁴ Goffman hat bei seinen Studien auch darauf hingewiesen, wie fragil das soziale Leben ist, insofern es auf körperbasierter Kommunikation gründet. Leicht kann etwas misslingen, zum Beispiel wenn jemand das für ein spezifisches Setting richtige *impression management* nicht beherrscht.

Gegenwärtig können wir uns – in Grenzen – entscheiden, welchen Bezügen und Kontexten wir angehören wollen, wir *müssen* uns aber auch entscheiden. Diese Ambivalenz hat sich der „Individualisierungsthese“¹⁵ zufolge in den letzten Jahrzehnten in den westlichen Wohlfahrtsstaaten deutlich intensiviert: Menschen werden – abgesichert durch sozialpolitische Maßnahmen und im Kontext eines relativen Wohlstands sowie durch die durchschlagende Demokratisierung höherer Bildung – zunehmend aus kleinräumigen gemeinschaftlichen Bindungen wie Nachbarschaft, Familie, Kollegen/innen freigesetzt und müssen sich im Alltag zwischen einer Vielzahl möglicher Zugehörigkeiten „einfädeln“. Diese reichen vom Stammtisch um die Ecke über die verschiedensten kulturellen (Sub-)Kulturen bis zur internationalen Konferenz. Viele empirische Studien belegen die zentrale Bedeutung des Körpers bei diesen Verortungen.

Auch wenn man der Individualisierungsdiagnose skeptisch gegenübersteht, so muss doch festgehalten werden, dass der Körper in der Moderne gleichermaßen zu Werkzeug und zum Material von Selbstgestaltungspraxen geworden ist, und dass dieser Prozess sich, so meine These, in den letzten Jahren noch deutlich intensiviert hat. Dabei wird die leibliche Ebene zunehmend aus dem Blick ver-

12 Vgl. als ein Beispiel: Michaela Pfadenhauer, Markierung von Ungeduld. Der Körper des Professionellen beim Aushandeln von Wirklichkeit, in: Kornelia Hahn/Michael Meuser (Hrsg.), Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper, Konstanz 2002.

13 Erving Goffman, Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München 20034.

14 Vgl. E. Goffman (Anm. 1).

15 Zur Individualisierungsthese vgl. Ulrich Beck/ Elisabeth Beck-Gernsheim (Hrsg.), Riskante Freiheiten, Frankfurt/M. 1994. Zur körperbezogenen Erweiterung dieser These: Ronald Hitzler, Der Körper als Gegenstand der Gestaltung. Über physische Notwendigkeiten der Bastelexistenz, in: K. Hahn/ M. Meuser (Anm. 11).

loren, der Körper scheint zunehmend total verfügbar zu werden. Dass diese Entwicklung ihre hochgradig problematischen Seiten hat, zeigen die Debatten um pränatale Diagnostik und Reproduktionstechnologien. Diese nämlich werfen eine Reihe ethischer Fragen auf, die sich genau an der Frage entzünden, wie sehr der Körper als „Rohstoff“ behandelt werden kann, darf und soll.¹⁶ Andererseits aber gibt es zahlreiche Indizien dafür, dass der Leib – auch wenn er ideologisch oder theoretisch bisweilen unterschlagen wird – einen weiterhin enorm wirksamen Anker unseres Selbst in der sozialen Ordnung darstellt. Der Leib ist, anders als der Körper als Oberfläche und Wissensbestand, nicht beliebig konstruier- und manipulierbar.

Somatische Vergesellschaftung: Prägung des Leibes

Wir lernen, wie oben unter dem Stichwort „Vergesellschaftung der Sinne“ bereits angedeutet, durch die aktive Aneignung unserer Lebenswelt in Familie, Öffentlichkeit, Bildungsinstitutionen, Medien usw., was laut oder leise ist, was sich gut anfühlt oder hässlich aussieht, wovor wir Angst haben und was wir auf welche Weise begehren. All dieses körper- und leibgebundene Wissen ist kein Ausdruck eines monadischen Individuums, das autonom aus sich heraus fühlt und bewertet; vielmehr ist dieses Körperwissen Ausdruck unserer komplexen Sozialisation in einer komplexen Welt, die ebenso fremd- wie selbstbestimmte Momente umfasst und die erst endet, wenn wir sterben. In diesem Sinne ist das Körperwissen prozessual, es wird auch nicht ein einziges Mal wie ein Buchwissen explizit gelernt und dann abgelegt. Körperwissen ist ein typisches Beispiel für das, was man soziologisch „präreflexives“ Wissen nennt; ein Wissen also, das vor- oder halb bewusst ist. Körperwissen sitzt „tief unter der Haut“ und ist gerade darum auch so wirkmächtig. Auch wenn wir manchmal anders wollen, unser Leib sträubt sich bisweilen gegen das, was er früh und nachhaltig gelernt hat. Solche Erfahrungen machen wohl die meisten, wenn sie beispielsweise eine ausgeprägte Angst vor Spinnen durch „reine Gedankenkraft“ überwinden wollen oder wenn ihnen beim Erlernen eines Tanzes trotz aller Begeisterung der „richtige“ Hüftschwung nicht gelingen will.

Das heißt jedoch nicht, dass Körperwissen und Leibempfindungen ein Leben lang unveränderlich wären. Das Gegenteil ist der Fall: Körperwissen, also das präreflexive, soziale Wissen um all jene Erfahrungen und Dimensionen, die den Körper betreffen, wird permanent angewendet, variiert, verändert, neu erzeugt, zur Disposition gestellt. Doch geschieht dies üblicherweise nicht explizit, sondern gewissermaßen „hinter dem Rücken“ der Menschen. Wir ändern unseren Kleidungsstil, unsere Vorliebe für Farben, unseren Geschmack in puncto Essen und Trinken, unseren Sinn für (Un-)Ordnung in der Wohnung, unsere Körperform durch Diät oder Sport, unsere Angst vor bestimmten Dingen oder das Schmerzempfinden häufig, ohne dies bewusst zu tun oder überhaupt wahrzunehmen. In jedem Falle aber betrachten wir diese Veränderungen, wenn wir sie bemerken, als Ausdruck einer individuellen, autonomen Entscheidung und nicht als Effekt sozialer, kollektiver Lern- und Aneignungsprozesse. Schließlich hört niemand gern, dass seine Vorliebe für eine bestimmte Jeansmarke oder ihre Abneigung gegen bestimmtes Essen keine ganz individuelle Angelegenheit, sondern vielmehr Ausdruck eines milieuspezifischen Habitus sei.¹⁷ Dass Letzteres – ungeachtet gegenteiliger subjektiver Wahrnehmungen – zutrifft, ist eine der Kernaussagen der sozialwissenschaftlichen Forschung, die sich mit den alltäglichen Ausdrucksformen sozialer Ungleichheit befasst. Deren Hauptaussage

16 Vgl. aus der Vielzahl an Veröffentlichungen und Materialien das zivilgesellschaftliche Forum der Aktion Mensch: <http://www.1000fragen.de/projekt/ueber/index.php> (22.2.2007).

17 Vgl. zum Habitus-Begriff Gunter Gebauer/Beate Krais, Habitus, Bielefeld 2002.

lautet, dass soziale Ungleichheiten auch eine ästhetische, subjektive Ausdrucksform haben und dass Ungleichheiten in Bezug auf die individuell verfügbaren zentralen sozialen Ressourcen Geld, Wissen, Macht und Bildung von Menschen verkörpert werden.¹⁸ Zunächst und kurz gesagt: Man sieht und hört Menschen anhand vieler körpergebundener Zeichen wie Kleidung, Körperhaltung, Stimmführung, Geschmacksvorlieben an, welchen Platz sie in der sozialen Welt einnehmen. Damit, so etwa der Soziologe Pierre Bourdieu, wird die soziale Ordnung verkörpert, soziale Strukturen werden einverleibt.

Hexis: Der „intuitive“ soziale Sinn

Der „Leib [fungiert] als eine Art Gedächtnisstütze“ für alle normativen und kognitiven Aspekte der Sozialisation – so Bourdieu.¹⁹ In diesem Sinne werden abstrakte, allgemeine und meist diffuse soziale Werte derart „inkorporiert“, dass sie zu spezifischen Körperhaltungen und Gefühlen werden.²⁰ Dies zu betonen ist auch deshalb so wichtig, weil über (körper-)soziologische Zugänge die Wirkmächtigkeit sozialer Ordnung im Alltag der Menschen nur dann angemessen verstanden werden kann, wenn auch die affektiven Konsequenzen und die affektive Basis sozialer Ordnung gesehen werden. Konkreter: Unangemessenes Handeln oder mangelnde soziale Kompetenz werden beispielsweise als Scham über das eigene Unvermögen erlebt. Es ist uns peinlich, wenn wir etwas nicht wissen oder beherrschen, das sich in einem bestimmten Kontext als normal oder selbstverständlich erweist. Das Wissen um den eigenen Status etwa ist auch auf der leiblichen Ebene verankert und führt zum Beispiel dazu, dass manche Menschen sich bestimmte Leistungen und Aufgaben zutrauen, während anderen vor denselben Aufgaben und Leistungen Angst und Bange wird. Diese authentischen Affekte sind Teil und Resultat sozialisatorischer Praxen. Zudem ist die leibliche Ebene unserer soziostrukturellen Verortung etwa in Ungleichheitslagen wie Klasse und Geschlecht wesentlich dafür, dass wir einen „sozialen Sinn“ (Pierre Bourdieu) entfalten, ein gewissermaßen intuitives Gefühl für unsere soziale Stellung im gesellschaftlichen Gefüge. Meist wissen wir ohne lange oder überhaupt bewusst darüber nachzudenken, was sich an spezifischen sozialen Orten gehört – und was nicht. Das führt wiederum dazu, dass auf- und absteigende Mobilitätsprozesse, beispielsweise zwischen verschiedenen Milieus, trotz dafür objektiv günstiger Bedingungen oftmals mit starken individuellen Verunsicherungen und mit mangelnder Anerkennung einhergehen. Dies kann so stark werden, dass insbesondere Aufwärtsmobilität gebremst wird oder ganz zum Erliegen kommt.

Ausblick: Körperliche (Re-)Produktionen sozialer Ordnung

Nun werden durch die Einsicht in die Wirkmächtigkeit leiblich wirksamer Inkorporierungen weder individuelle Handlungsfähigkeit noch die Freiheit, Entscheidungen zu treffen, obsolet. Soziale Ordnung zu verkörpern, meint weder, dass man gewissermaßen einen ‚Stempel‘ schlicht aufgedrückt bekommt und als Individuum passiv dieser Prägung harrt, noch, dass die soziale Ordnung ein einfaches Schema wäre, so dass an *einer* Verkörperung *eine* soziale Verortung evident wäre. Vielmehr ist die

18 Vgl. Reinhard Kreckel, Politische Soziologie sozialer Ungleichheit, Frankfurt/M.–New York 1997.

19 Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. 1982, S.739.

20 Vgl. ebd., S. 729.

Verkörperung sozialer Ordnung und damit auch sozialer Ungleichheit ein fortwährender, komplexer und in gewisser Weise ‚unordentlicher‘ Prozess. Sozialisatorische Praxen mitsamt ihrer somatischen Aspekte kommen niemals zum Stillstand, wenngleich spezifische Phasen und Momente der leiblichen Biographie schwerer wiegen als andere.²¹ Zudem – und dies wird in der Forschung bislang nicht hinreichend reflektiert – sind die Formen sozialer Ungleichheit sowohl auf der Makroebene des Sozialen wie auf der Mikroebene hochgradig komplex. Ungleichheitslagen und Differenzachsen laufen intersektional, das heißt verschiedene Dimensionen sind miteinander verknüpft, und dadurch verändern sie sich wechselseitig.²² Wenn also etwa von der Klassenlage in einem an Karl Marx zwar anknüpfenden, diesen aber erweiternden Sinne wie bei Pierre Bourdieu die Rede ist, so kann diese schlechterdings jenseits von Geschlecht, Ethnizität oder auch Alter und Sexualität gedacht werden. Der Status einer Person im Rahmen der Sozialordnung ergibt sich eben nicht aus einer einzigen Dimension, sondern aus einer Vielzahl von Verortungen und Zugehörigkeiten bzw. Ausschlüssen. Ein Beispiel: Wenn eine Person sehr gebildet ist, etwa eine Reihe akademischer Titel besitzt, so kann diese in der Regel nur dann einen entsprechenden Status erreichen, wenn das passende gesellschaftliche Umfeld gegeben ist. Nun lässt sich trefflich darüber streiten, welche Ungleichheitslagen und Differenzachsen zu einem ‚wirklichen‘ Unterschied in Bezug auf die Positionierung im sozialen Raum führen, und ob nicht eine Dimension wie das Alter schwerer bzw. leichter wiegt als etwa das Geschlecht oder die Zugehörigkeit zu einer Klassenlage. Auf jeden Fall aber ist zu konstatieren, dass der Blick auf nur je eine Dimension nicht reicht, wenn es um das Verständnis der kollektiven wie individuellen Ausprägungen sozialer Ungleichheit geht.

Bezieht man die hier nur angedeutete Komplexität der Struktur sozialer Ungleichheit auf den Körper im Alltagshandeln, so lässt sich zusammenfassend sagen, dass wir am Körper unserer Mitmenschen deren Zugehörigkeit zu den verschiedenen sozialen Gruppen erkennen; wir ‚lesen‘ also all die körpergebundenen Zeichen, die uns über die soziale Position unserer Handlungspartner Aufschluss geben. Wir verkörpern im konkreten Tun immer auch unsere Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen. Solche Verkörperungen sind einerseits erstaunlich beharrlich und konventionell, andererseits auf interessante Weise veränderlich und kreativ. Unser Körperhandeln ist demnach beides zugleich: Reproduktion sozialer (Ungleichheits-)Strukturen und eigensinnige Produktion. Der entsprechende Begriff, mit dem die Gleichzeitigkeit von Neuschöpfung und Wiederholung auf der körperlichen Ebene gedacht und analysiert werden kann, lautet *Mimesis*.

Mimetisches Handeln ist immer körpergebundenes Handeln und meint eine „Ähnlichung“ an etwas Gesehenes oder Gedachtes.²³ Wenn Kinder beispielsweise ihre Eltern bei bestimmten Aktivitäten nachahmen, so kopieren sie etwas, das sie zugleich variieren. Denn eine Nachahmung kann niemals eine wirkliche Kopie sein; dazu sind Menschen zu unterschiedlich und die Situationen, in denen Gesten oder körperliche Handlungen vollzogen werden, je verschieden. Doch nicht nur Kinder ahmen im körperlichen Modus nach, wir tun es alle ständig. Wir möchten so aussehen wie XY, so wirken wie die Nachbarin, so lässig sein wie die Kollegin usw. Die Berücksichtigung von *Mimesis* kann also verstehen helfen, wie das, was zunächst wie eine reine Inkorporierung gegebener Stereotype

21 Zur körperlichen und leiblichen Dimension biographischer Verläufe vgl. Anke Abraham, *Der Körper im biographischen Kontext. Ein wissenssoziologischer Beitrag*, Wiesbaden 2002, und Peter Alheit et al. (Hrsg.), *Biographie und Leib*, Gießen 1999.

22 Vgl. Gudrun-Axeli Knapp, „Intersectionality“ – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von „Race, Class, Gender“, in: *Feministische Studien*, 23 (2005) 1, S. 68-81.

23 Ausführlich hierzu vgl. Gunter Gebauer/Christoph Wulf, *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek b. Hamburg 1998.

oder Normen aussieht, womöglich eine kleine Variation, eine eigensinnige Aneignung, eine womöglich gar nicht beabsichtigte Subversion darstellt. Und so ist die Verkörperung sozialer Ordnung und sind kulturelle Körperkonstruktionen immer beides zugleich: Reproduktion von etwas Gegebenem und kreative Produktion von etwas Neuem. Sozialer Wandel hat damit auch eine körpergebundene Seite.

Zur Person

PD Dr. rer.soc. Paula-Irene Villa, geb. 1968; Diplom-Sozialwissenschaftlerin, Privatdozentin und Assistentin am Institut für Soziologie und Sozialpsychologie der Leibniz-Universität Hannover, Schneiderberg 50, 30167 Hannover.

www.ish.uni-hannover.de/~uateien/staff/pv/pers-pv.html

Kontakt: p.villa@soziologie.uni-hannover.de